
Observaciones críticas acerca de *Natural Law and Natural Rights*, de John Finnis

Critical remarks about Natural Law and Natural Rights
by John Finnis

Néstor MARTÍNEZ VALLS

Universidad de Montevideo
nestorfull@gmail.com

RECIBIDO: 05/10/2020 / ACEPTADO: 17/12/2020

Resumen: Tras seleccionar algunas tesis capitales de *Natural Law and Natural Rights*, de Finnis, se analiza críticamente la aceptación de la «ley de Hume» por parte del autor, y también, la separación resultante entre la razón práctica y la razón especulativa, la falta de distinción entre el nivel especulativo propio de la filosofía moral y el nivel práctico propio de la decisión individual, la tesis del conocimiento de la naturaleza humana a partir de los principios de la razón práctica y el intento de reducir la naturaleza humana a la racionalidad como fundamento de la ley natural; también, la insuficiente explicación de la obligación moral por las exigencias del bien común y de la existencia de actos intrínsecamente malos, la negación de un único fin último para todos los hombres y del carácter moral del carácter moral del primer principio de la razón práctica, y por último, la reducción de la tesis del fundamento divino de la obligación moral a un mero voluntarismo.

Palabras clave: ley natural; ley de Hume; falacia naturalista; Nueva Teoría de la Ley Natural; obligación moral; naturaleza humana.

Abstract: After selecting some key theses from Finnis's *Natural Law and Natural Rights*, the author's acceptance of «Hume's law» is critically analyzed, and also the resulting separation between practical reason and speculative reason and the lack of distinction between the speculative level proper to moral philosophy and the practical level proper to individual decision, the thesis of knowledge of human nature from the principles of practical reason and the attempt to reduce human nature to rationality as the foundation of natural law; likewise, the insufficient explanation of moral obligation by the demands of the common good, and of the existence of intrinsically evil acts, the denial of a single ultimate end for all men and the moral character of the first principle of practical reason, and finally, the reduction of the thesis of the divine foundation of moral obligation to mere voluntarism.

Keywords: natural law; Hume's law; is-ought question; New Natural Law Theory; moral obligation; human nature.

En este artículo nos proponemos analizar algunas de las afirmaciones principales que hace John Finnis en su libro *Natural Law and Natural Rights*¹.

¹ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011 (2.^a ed.).

La tesis de Finnis, que intenta hacer inteligible la doctrina clásica de la ley natural a un auditorio formado en el empirismo anglosajón, ha sido diversamente apreciada, desde su aparición, con posturas favorables o, al menos, comprensivas², y con posturas críticas³.

I. TESIS DE FINNIS

Las afirmaciones de Finnis que queremos analizar son las siguientes:

Existe una ley moral natural. Su punto de partida son ciertos principios de la razón práctica que son inmediatamente evidentes:

«(...) Aquino afirma tan claramente como es posible que los primeros principios de la ley natural, que especifican las formas básicas del bien y el mal y que pueden ser captados adecuadamente por cualquier persona con uso de razón (y no solamente por los metafísicos), son «per se nota» (auto-evidentes) e indemostrables»⁴.

Al ser evidentes, los principios prácticos no pueden deducirse de la razón teórica. El tema u objeto de estos principios prácticos son los bienes humanos básicos, que se llaman así porque de ellos se derivan otros. Finnis da una lista de siete bienes humanos básicos: la vida, el conocimiento, la amistad, el juego, la religión, la experiencia estética y la razonabilidad práctica⁵. En relación con estos bienes básicos se formulan los principios prácticos, como por ejemplo: «el conocimiento es un bien a ser buscado».

² Por ejemplo, MASSINI, C.I., «Estudio preliminar», FINNIS, J., *Estudios de teoría del derecho natural*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, vol. 201, pp. XXI-LXIII; ORREGO, C., «John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la ley natural», *Acta Philosophica*, vol. 10, 2001, fasc. 1, pp. 73-92.

³ Cfr. MCINERNEY, R., «The Principles of Natural Law», *American Journal of Jurisprudence*, vol. 25, 1980, pp. 1-15.; VEATCH, H., «Natural Law and the «Is-Ought» Question», *The Catholic Lawyer*, vol. 4, 1981, pp. 251-265; LISSKA, A. J., *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 1996; GEORGE, R. P., *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, Oxford, 2001; LÓPEZ MARTÍNEZ, A., *El debate anglo-americano sobre la teoría tomista de la ley natural*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma, 2006.

⁴ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 33: «(...) Aquinas asserts as plainly as possible that the first principles of natural law, which specify the basic forms of good and evil and which can be adequately grasped by anyone of the age of reason (and not just by metaphysicians), are per se nota (self-evident) and indemonstrable».

⁵ *Ibid.*, cap. III y IV.

Estos principios prácticos no son todavía principios morales, son «pre-morales»:

«Ni este capítulo ni el siguiente hace o presupone ningún juicio moral. Más bien, los dos capítulos tienen que ver con el sustrato evaluativo de todos los juicios morales. Es decir, tienen que ver con los actos del entendimiento práctico en los que aprehendemos los valores básicos de la existencia humana y así, también, los principios básicos de todo razonamiento práctico»⁶.

Esto se debe a que los bienes humanos básicos pueden ser perseguidos en forma moral o inmoral. El criterio de moralidad para las acciones deberá agregar algo a la mera condición de ser el objeto de la acción, un bien humano básico.

Entre estos bienes humanos básicos no existe ni un orden ni una subordinación objetiva. Son inconmensurables entre sí:

«Más importante que el número preciso y la descripción de estos valores es el sentido en que cada uno de ellos es básico. En primer lugar, cada uno es en forma igualmente autoevidente una forma de bien. En segundo lugar, ninguno puede ser reducido analíticamente a ser meramente un aspecto de ninguno de los otros, o a ser meramente instrumental en la búsqueda de ninguno de los otros. En tercer lugar, cada uno de ellos, cuando nos concentramos en él, puede razonablemente ser considerado como el más importante. Por tanto, no existe una jerarquía objetiva entre ellos»⁷.

«Los valores básicos, y los principios prácticos que los expresan, son las únicas guías que tenemos. Cada uno es objetivamente básico, primario, inconmensurable con los otros en cuanto a importancia objetiva»⁸.

⁶ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 59: «Neither this chapter nor the next makes or presupposes any moral judgments. Rather, the two chapters concern the evaluative substratum of all moral judgments. That is to say, they concern the acts of practical understanding in which we grasp the basic values of human existence and thus, too, the basic principles of all practical reasoning».

⁷ *Ibid.*, p. 92: «More important than the precise number and description of these values is the sense in which each is basic. First, each is equally self-evidently a form of good. Secondly, none can be analytically reduced to being merely an aspect of any of the others, or to being merely instrumental in the pursuit of any of the others. Thirdly, each one, when we focus on it, can reasonably be regarded as the most important. Hence, there is no objective hierarchy amongst them».

⁸ *Ibid.*, p. 119: «The basic values, and the practical principles expressing them, are the only guides we have. Each is objectively basic, primary, incommensurable with the others in point of objective importance».

No hay, por tanto, un único fin último para todos los seres humanos. Dice Finnis:

«Los bienes podrían ser medidos y computados en la manera requerida por la ética consecuencialista solamente si (a) los seres humanos tuviesen un único y bien definido objetivo o función (un ‘fin dominante’), o (b) los diferentes objetivos que los hombres de hecho persiguen tuviesen algún factor común, tal como la ‘satisfacción del deseo’. Pero ninguna de esas condiciones es el caso. Sólo un fanático inhumano piensa que los seres humanos están hechos para florecer de solamente una manera o por solamente un propósito»⁹.

Las exigencias de la moralidad surgen debido al principio práctico según el cual se debe actuar en forma razonable, al constatar que las limitaciones propias de la vida humana exigen concentrarse en uno de los bienes humanos básicos.

La tarea moral consiste en elegir uno de esos bienes para centrar en él la vida entera, sin descuidar o negar por ello a los otros:

«Porque entre las formas básicas de bien que no tenemos razón para dejar de lado está el bien de la razonabilidad práctica, que es participado precisamente al configurar nuestra participación en los otros bienes básicos, al guiar nuestros compromisos, nuestra selección de proyectos, y lo que uno hace al llevarlos adelante»¹⁰.

Es a partir de aquí que la razón práctica formula los principios éticos: a) Un plan coherente de vida; b) No a la preferencia arbitraria entre bienes; c) No a la preferencia arbitraria entre personas; d) Desprendimiento y compromiso; e) Limitada relevancia de las consecuencias (contra el utilitarismo); f) Respetar a todo bien básico en todo acto; g) Las exigencias del bien común, y; h) Seguir la voz de la conciencia¹¹.

⁹ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 113: «‘Good(s)’ could be measured and computed in the manner required by consequentialist ethics only if (a) human beings had some single, well-defined goal or function (a ‘dominant end’), or (b) the differing goals which men in fact pursue had some common factor, such as ‘satisfaction of desire’. But neither of these conditions obtains. Only an inhumane fanatic thinks that human beings are made to flourish in only one way or for only one purpose».

¹⁰ *Ibid.*, p. 100: «For amongst the basic forms of good that we have no good reason to leave out of account is the good of practical reasonableness, which is participated in precisely by shaping one’s participation in the other basic goods, by guiding one’s commitments, one’s selection of projects, and what one does in carrying them out».

¹¹ *Ibid.*, cap. V, p. 100.

Según indica la séptima exigencia citada, en la filosofía de Finnis hay ciertas acciones que no deben realizarse nunca, y son aquellas cuyo único contenido es perjudicar algún bien humano básico:

«El séptimo requisito de la razonabilidad práctica puede formularse de varias maneras. Una primera formulación es que uno no debería elegir hacer ningún acto que de suyo no haga más que dañar o impedir la realización o participación en una o más de las formas básicas del bien humano. Porque la única «razón» para realizar un acto así, fuera de la no razón de algún deseo imperativo, sería que las buenas consecuencias del acto sobrepasaran el daño hecho en y por el acto mismo. Pero, fuera de contextos meramente técnicos, el «sopesar» consecuencialista es siempre y necesariamente arbitrario y engañoso por las razones indicadas en la sección precedente»¹².

La ley moral natural se basa, ontológicamente hablando, en la naturaleza humana, pero no se conoce por deducción a partir de la naturaleza humana.

«Por supuesto, Aquino estaría de acuerdo en que si la naturaleza del hombre fuese diferente, también lo serían sus deberes. Las formas básicas del bien aprehendidas por la razón práctica son lo que es bueno para los seres humanos con la naturaleza que tiene. Aquino considera que el razonamiento práctico comienza, no por entender esta naturaleza desde fuera, por así decir, por medio de observaciones y juicios psicológicos, antropológicos, o metafísicos que definan la naturaleza humana, sino por experimentar la propia naturaleza, por así decir, desde dentro, en la forma de las propias inclinaciones. Uno no juzga que «tengo (o todo el mundo tiene) una inclinación para averiguar las cosas», y entonces infiere que «el conocimiento es un bien a ser perseguido». Más bien, por un simple acto de comprensión no inferencial uno aprehende que el objeto de la inclinación que uno experimenta es una instancia de una forma general de bien, para uno mismo (y también para otros)»¹³.

¹² FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., pp. 118-119: «The seventh requirement of practical reasonableness can be formulated in several ways. A first formulation is that one should not choose to do any act which of itself does nothing but damage or impede a realization or participation of any one or more of the basic forms of human good. For the only 'reason' for doing such an act, other than the non-reason of some impelling desire, could be that the good consequences of the act outweigh the damage done in and through the act itself. But, outside merely technical contexts, consequentialist 'weighing' is always and necessarily arbitrary and delusive for the reasons indicated in the preceding section».

¹³ *Ibid.*, p. 34: «Of course, Aquinas would agree that 'were man's nature different, so would be his duties'. The basic forms of good grasped by practical understanding are what is good for human beings with the nature they have. Aquinas considers that practical reasoning begins not by understanding

Esto lo basa Finnis en su aceptación de la «ley de Hume»: no se puede inferir bienes, valores, o normas, de hechos o de cosas; no se puede inferir proposiciones valorativas o normativas de premisas descriptivas.

«Otro de los tres ‘asuntos decisivos’ formulados por Stone era éste: ‘¿Han mostrado los defensores de la ley natural que pueden derivar normas éticas de hechos?’ Y la respuesta puede ser enérgica: No lo han hecho, no necesitan hacerlo, ni soñaron con intentar una derivación semejante los exponentes clásicos de la teoría»¹⁴.

Más bien, es la naturaleza humana la que se conoce a partir de la ley natural. Dice Finnis, hablando de Santo Tomás de Aquino:

«Ése es el principio, que penetra en toda su obra pero notoriamente perdido de vista en la obra de sus supuestos representantes modernos, de que no conocemos las naturalezas de las cosas sin conocer sus capacidades, que a su vez no podemos conocer sin conocer su actualización en la actividad, la cual a su vez no podemos entender en forma algo adecuada sino conociendo los objetos de las actividades. Ése es el principal axioma epistemológico para Aristóteles y Aquino, y su aplicación a la acción humana y la razón práctica es clara. El conocimiento adecuado de la naturaleza humana no es la fuente de nuestro llegar a entender los fines, o bienes, o la realización humana. Más bien, es el resultado de nuestra comprensión de los objetos inteligibles del querer y la acción humana, objetos que son bienes inteligibles (llamados «valores» en este libro)»¹⁵.

this nature from the outside, as it were, by way of psychological, anthropological, or metaphysical observations and judgments defining human nature, but by experiencing one's nature, so to speak, from the inside, in the form of one's inclinations. But again, there is no process of inference. One does not judge that 'I have [or everybody has] an inclination to find out about things' and then infer that therefore 'knowledge is a good to be pursued'. Rather, by a simple act of non-inferential understanding one grasps that the object of the inclination which one experiences is an instance of a general form of good, for oneself (and others like one)».

¹⁴ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 33: «Another of the three 'decisive issues' formulated by Stone was this: 'Have the natural lawyers shown that they can derive ethical norms from facts? And the answer can be brisk: They have not, nor do they need to, nor did the classical exponents of the theory dream of attempting any such derivation».

¹⁵ *Ibid.*, p. 416: «That is the principle, pervasive in their work but conspicuously lost to view in the work of their modern would-be representatives, that we do not know natures of things without knowing those things' capacities, which in turn we cannot know without knowing their actualization in activity, which in turn we cannot understand with any adequacy except by knowing the activities' objects. That is the prime epistemological axiom for Aristotle and Aquinas, and its application to human action and practical reason is clear. Adequate knowledge of human nature is not

La tesis de Santo Tomás según la cual lo que es moralmente bueno es lo que es conforme a la naturaleza humana debe entenderse en el sentido de que, siendo lo característico de la naturaleza humana la racionalidad, es moralmente bueno lo que es conforme con la razón, concretamente, con la razón práctica y sus principios:

«En otras palabras, para Aquino, el camino para descubrir lo que es moralmente recto (la virtud) y errado (el vicio) es preguntar, no qué cosa está de acuerdo con la naturaleza humana, sino qué es razonable. Y esta búsqueda nos llevará eventualmente de vuelta a los primeros principios inderivables de la razonabilidad práctica –principios que no hacen referencia alguna a la naturaleza humana, sino solamente al bien humano–. De principio a fin de sus discursos éticos, las categorías primarias de Aquino son el ‘bien’ y lo ‘razonable’, lo ‘natural’, desde el punto de vista de su ética, es un apéndice especulativo agregado por vía de reflexión metafísica, no un indicador con el cual avanzar hacia o desde los primeros principios ‘per se nota’»¹⁶.

Por tanto, al menos en el plano gnoseológico, el fundamento de la ley natural no se encuentra en la naturaleza humana, sino en la razón humana, que capta los primeros principios prácticos inmediatamente evidentes.

La obligación moral se fundamenta en la necesidad de atender las exigencias del bien común:

«Muchas, tal vez incluso la mayoría, de nuestras responsabilidades morales concretas, obligaciones y deberes tiene su base en el octavo requisito. Podemos titularlo como el requisito de favorecer y fomentar el bien común de nuestras comunidades»¹⁷.

the source of our coming to understand human ends, goods, or flourishing. Rather it is a resultant of our understanding of the intelligible objects of human willing and action, objects which are the intelligible goods (called ‘values’ in this book)».

¹⁶ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 36: «In other words, for Aquinas, the way to discover what is morally right (virtue) and wrong (vice) is to ask, not what is in accordance with human nature, but what is reasonable. And this quest will eventually bring one back to the underived first principles of practical reasonableness – principles which make no reference at all to human nature, but only to human good. From end to end of his ethical discourses, the primary categories for Aquinas are the ‘good’ and the ‘reasonable’; the ‘natural’ is, from the point of view of his ethics, a speculative appendage added by way of metaphysical reflection, not a counter with which to advance either to or from the practical *prima principia per se nota*».

¹⁷ *Ibid.*, p. 125: «Very many, perhaps even most, of our concrete moral responsibilities, obligations, and duties have their basis in the eighth requirement. We can label this the requirement of favouring and fostering the common good of one’s communities».

Filosóficamente hablando, la ley moral natural no tiene una fundamentación en Dios.

«Esta incertidumbre de Platón y Aristóteles corresponde a la objetiva inaccesibilidad de D a los argumentos e inferencias de la investigación racional. Sin alguna revelación más reveladora que cualquiera de las que Platón o Aristóteles puedan haber experimentado, es imposible tener suficiente certeza de que la causa incausada de todas las cosas buenas de este mundo (incluida nuestra capacidad para entenderlas) es ella misma un bien que uno podría amar, personal de un modo que uno podría imitar, una guía que uno podría seguir, o una garantía de la razonabilidad práctica de alguien»¹⁸.

II. OBSERVACIONES CRÍTICAS

Hay dos argumentos principales, a nuestro juicio, en los que se apoya la teoría de Finnis.

El primero de ellos se puede resumir así: si la ley natural se basa, gnoseológicamente, en la naturaleza humana, eso quiere decir que se deducen conclusiones valorativas de proposiciones descriptivas; pero esto último es imposible. Por tanto, la ley natural no se basa gnoseológicamente en la naturaleza humana.

Brevemente, responderemos con una distinción, y luego desarrollaremos el tema:

Distingo el consecuente de la Mayor: a) Se deducen conclusiones valorativas de premisas, algunas descriptivas y otras valorativas: Concedo. b) De premisas todas ellas descriptivas: Subdistingo: a) Y algunas, además, valorativas: Concedo. b) Y ninguna de ellas valorativa: Niego.

Contradistingo la Menor y niego, por tanto, la Conclusión. Basta con que algunas premisas sean valorativas para que la conclusión pueda ser valorativa sin salto lógico alguno.

¹⁸ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 398: «This uncertainty of Plato and Aristotle corresponds to D's objective inaccessibility to the argumentations and inferences of rational inquiry. Without some revelation more revealing than any that Plato or Aristotle may have experienced, it is impossible to have sufficient assurance that the uncaused cause of all the good things of this world (including our ability to understand them) is itself a good that one could love, personal in a way that one might imitate, a guide that one should follow, or a guarantor of anyone's practical reasonableness».

Aquí sostengo, por tanto, dos cosas: 1) que la ley moral natural se puede deducir de un conjunto de premisas descriptivas, algunas de las cuales son también valorativas; 2) que, por tanto, todas esas proposiciones, también las valorativas, son descriptivas.

Por tanto, nada obsta a que algunas de esas premisas descriptivas tengan por objeto la naturaleza humana, y así ésta entre en la fundamentación teórica de la ley moral natural.

El segundo argumento de Finnis dice así: lo que depende de primeros principios prácticos inmediatamente evidentes no depende de la razón especulativa ni puede deducirse de principios especulativos. Pero la ley natural depende de primeros principios prácticos inmediatamente evidentes. Por tanto, no depende de la razón especulativa ni puede deducirse de principios especulativos.

Brevemente, la respuesta consiste en distinguir la Mayor: a) No puede deducirse de principios especulativos, en sede práctica (más precisamente, práctico-práctica, ver más adelante): Concedo. b) En sede especulativa (más precisamente, especulativo-práctica, ver más adelante): Niego.

Y distingo igualmente la Conclusión.

II.1. *Acerca de la «ley de Hume»*

II.1.1. Las proposiciones descriptivas pueden ser también valorativas

Dice Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*:

«(...) el bien y el ente son lo mismo en la realidad, pero se distinguen según la razón solamente. Lo que es evidente, porque la razón del bien consiste en que algo sea apetecible, por lo que el Filósofo, en el primer libro de la Ética, dice que el bien es lo que todos apetecen. Pero es claro que cada cosa es apetecible según que es perfecta, porque todas las cosas apetecen su perfección. Pero algo es perfecto en tanto que está en acto, por lo que es evidente que en tanto algo es bueno, en cuanto es ente, porque el ente es la actualidad de todas las cosas, como es claro por lo ya dicho. Por lo que es evidente que el bien y el ente son lo mismo en la realidad, pero el bien dice razón de apetecible, que no dice el ente»¹⁹.

¹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia., q. 5, a. 1, r., <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>: «(...) bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde phi-

Con este texto Santo Tomás fundamenta el paso del ser, más precisamente, del ente, al bien, que es rechazado por la filosofía empirista sobre la base de la «ley de Hume».

La conclusión «el ente es bueno» depende de dos clases de premisas: unas puramente descriptivas, que tienen que ver con el ente como sujeto del acto de ser y el acto de ser como perfección, y otras valorativas, que dependen de la definición del bien como «aquello que todos apetecen».

El núcleo del argumento es que lo apetecible es perfecto, y que, por tanto, lo perfecto, en definitiva, el ente, es bueno.

La premisa en que se afirma la definición del bien como «aquello que todos apetecen» es a la vez valorativa y descriptiva, y pertenece a la razón especulativa, así como también la conclusión, que se extiende a toda la universalidad del ente mucho más allá del solo campo de la acción humana.

La premisa valorativa que contiene la definición del bien ha servido como instrumento para explicitar el contenido valorativo latente en las proposiciones descriptivas acerca del ente, el acto y la perfección.

La definición del bien, por su parte, no reduce al bien a algo distinto de él mismo, como teme Moore, porque la «apetibilidad» sigue perteneciendo al plano de lo valorativo, ya que en efecto no se reduce al hecho de ser apetecido, sino que incluye la cualidad de ser «apetecible».

Esa definición del bien se origina, obviamente, en la experiencia humana de los bienes.

Algo es bueno, dice el Aquinate, en tanto es apetecible, y es apetecible en tanto es perfecto, lo cual a su vez lo es en tanto está en acto. Pero el ser («esse») es «la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones»²⁰. Por tanto, algo es bueno en tanto que es, y a partir de aquí, cualquier separación entre el ser y el bien es simplemente imposible.

Según la «ley de Hume», el intelecto especulativo no debería conocer nada del bien, o bien, debería haber una intuición teórica del bien indepen-

losophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens».

²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De Potentia*, VII, a. 2, ad. 9, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

diente del conocimiento también teórico del ente. En la primera hipótesis se entendería que el bien quedase recluido exclusivamente en la razón práctica y que ésta quedase totalmente separada de la razón especulativa. Pero es claro que es un contrasentido querer encontrar algo así en Santo Tomás, a quien tanto Grisez como Finnis se dirigen muy preferencialmente en busca de apoyos a sus tesis.

Y menos puede admitirse en Santo Tomás la idea de una intuición del bien en sede teórica que sea independiente del conocimiento del ente.

II.1.2. El sentido de la «ley de Hume» en Finnis

Finnis, por su parte, al explicar la génesis del principio práctico que dice que «el conocimiento es un bien a ser buscado», sostiene que esa relación entre el conocimiento y el bien se nos da en un acto de evidencia inmediata. Pero Santo Tomás enseña que la evidencia de los primeros principios consiste en que el predicado de los mismos forma parte de la inteligibilidad del sujeto, lo cual, nuevamente, quiere decir que la «bondad» forma parte de la inteligibilidad misma, y, por tanto, del ser del conocimiento, con lo cual cae por su base la «ley de Hume».

Según esto, ¿qué formulación de la «ley de Hume» sería coherente con lo que plantea Finnis? Se nos ofrecen tres posibilidades:

- 1) No se puede conocer el bien, el valor, o la norma, partiendo del ser o de los hechos.
- 2) No se puede inferir el bien, el valor o la norma, partiendo del ser o de los hechos.
- 3) No se puede inferir deductivamente el bien, el valor o la norma, partiendo del ser o de los hechos.

Entendemos que la segunda y la tercera son compatibles con el planteo de Finnis, pero no la primera, porque él acepta que la evidencia de los primeros principios prácticos surge de la experiencia que hacemos de los bienes humanos básicos.

Dice, en efecto, Finnis en el artículo citado:

«Para dejar esto claro agregué lo siguiente al último pasaje citado arriba: ‘Aquino siguió la teoría de Aristóteles de la ‘inducción’ de los primeros principios indemostrables por captación basada en la observación, la memoria y

la experiencia, pero extendió esa consideración a una ‘inducción’ paralela de los primeros principios indemostrables de la razón práctica (es decir, de la ley natural) mediante una captación basada en inclinaciones experimentadas y un conocimiento de posibilidades’»²¹.

«Esta inducción desde la experiencia podría, por supuesto, ser llamada una forma de inferencia. Como muchos filósofos, sin embargo, prefiero restringir el término ‘inferencia’ al razonamiento que se mueve de una proposición o principio a otro, de modo que mi uso del término correspondería a la noción de lo ‘per se notum’ de Aquino»²².

No queda claro que esa forma de entender la «ley de Hume» exprese adecuadamente el original o mejor, el sentido de la objeción basada en la «falacia naturalista», que lo vemos más bien contenido en la primera de las tres alternativas arriba mencionadas.

En efecto, a nuestro entender, la fuerza aparente de esa objeción está en establecer una separación entre la esfera del ser o de los hechos, y la esfera del bien, el valor y la norma. Pero una separación tal tampoco consentiría que los bienes sean captados en forma evidente e inmediata sobre la base de la experiencia de ciertas realidades. Es decir, no nos parece que el peso de la «ley de Hume» esté puesto en el rechazo a la inferencia, como lo entiende Finnis, sino más ampliamente, en el rechazo a cualquier relación posible entre esas dos esferas, también, por tanto, a una relación que se base en una evidencia inmediata no inferencial, que es la que Finnis sostiene.

Es cierto que Finnis necesita rechazar toda inferencia, es decir, todo razonamiento, que parta del ser para llegar al bien o al valor, para rechazar la fundamentación filosófica de la ley moral natural en la naturaleza humana, pues es claro que dicha fundamentación no puede consistir solamente en intuiciones inmediatamente evidentes. Pero si la razón para evitar esa inferencia

²¹ FINNIS, J., «Natural Law and the «Is-Ought» Question: An Invitation to Professor Veatch», *op. cit.*, p. 268: «To make this clear I added the following to the passage last quoted above: «Aquinas followed Aristotle’s theory of the ‘induction’ of indemonstrable first principles by insight working on observation, memory, and experience, but extended the account to a parallel ‘induction’ of indemonstrable first principles of practical reason (i.e. of natural law) by insight working on felt inclinations and a knowledge of possibilities».

²² *Ibid.*: «This induction from experience could of course be called a form of inference. Like many philosophers, therefore, I prefer to restrict the term «inference» to reasoning that moves from one proposition or principle to another, so that my use of the term would correspond to Aquinas’ notion of the per se notum».

raciocinativa de la ley natural a partir de la naturaleza humana es la «ley de Hume», entonces nos parece que también es una razón para rechazar la captación evidente de los principios prácticos sobre la de la experiencia de ciertas realidades que nos aparecen como «buenas».

Es cierto que Finnis tiene otra razón para rechazar esa inferencia raciocinativa de la ley natural a partir de la naturaleza humana, que es el carácter inmediatamente evidente de los primeros principios de la razón práctica. Pero como el modo de explicar esa evidencia, según Finnis, comienza con la experiencia que hacemos de ciertas realidades, no parece que sea suficiente con ello para compatibilizar, como quiere Finnis, la aceptación de la ley moral natural con la aceptación de la «ley de Hume», es decir, con el dar por válida y concluyente la objeción basada en la «falacia naturalista».

II.1.3. Razón especulativa y primeros principios prácticos inmediatamente evidentes²³

El argumento de Finnis, ya presentado antes por Grisez, es que la razón práctica depende de primeros principios evidentes que no se derivan de ninguna otra proposición anterior, de modo que queda cerrado el camino a una fundamentación teórica, especulativa, de esos principios, y por tanto, a una inferencia de los mismos a partir del conocimiento teórico de la naturaleza humana:

«(...) las formas básicas de bien y mal que pueden ser adecuadamente aprehendidas por cualquiera con uso de razón (y no solamente por los metafísicos), son «per se nota» (autoevidentes) e indemostrables. No son inferidas de principios especulativos. No son inferidas de hechos. No son inferidas de proposiciones metafísicas acerca de la naturaleza humana, o acerca de la naturaleza del bien y el mal, o acerca de la «función de un ser humano»; no

²³ En realidad, siguiendo la terminología tomista, hay que distinguir el «intellectus», que conoce las verdades intuitivamente evidentes, y la «ratio», que deduce conclusiones a partir de premisas. Hay, según esto, un intelecto especulativo, que contempla por ejemplo el principio de no contradicción, y una razón especulativa, y un intelecto práctico, que viene a ser lo mismo que la «síndéresis», que contempla los primeros principios prácticos, así como una razón práctica. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 16, a. 1, c., <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

son inferidas de una concepción teleológica de la naturaleza o de cualquier otra concepción de la naturaleza. No son inferidas o derivadas de nada. Son inderivadas (aunque no innatas)»²⁴.

Lo que Finnis propone, entonces, es una separación entre la razón teórica o especulativa y la razón práctica. Ésta tiene su punto de partida en primeros principios evidentes que no dependen para nada de la razón teórica, ni pueden derivarse de ella.

Finnis sigue en esto a Grisez, que llega al extremo de oponer una razón especulativa receptora del conocimiento a una razón práctica productora del mismo. Así dicho, nos parece insostenible, porque no es la razón práctica la que atrae a la voluntad por medio del bien que esa misma razón crea o proyecta, sino que es el bien el que atrae a la voluntad en tanto captado y percibido por la razón²⁵.

En esta obra de Finnis no hemos encontrado algo así, pero sí sucede que la razón teórica y la razón práctica están separadas. La razón práctica aparece como totalmente independiente de la razón teórica, y ahí es donde cabe la pregunta de si el concepto de «bien» es entonces equívoco en los significados que tiene para ambas funciones del intelecto humano.

De hecho, parece que sí es posible derivar del conocimiento especulativo de la naturaleza humana el principio práctico que propone Finnis, que dice que «el conocimiento es un bien a ser buscado». Porque en efecto, partiendo, como dice Veatch, y Finnis se muestra de acuerdo en ese punto, de que la naturaleza humana está en potencia para muchas cosas, siendo así que el acto es perfeccionamiento de la potencia y como tal, es bueno (*cfr.*, *supra*), y que una de las potencialidades específicamente humanas es la del conocimiento intelectual, se sigue lógicamente que el conocimiento intelectual es un bien a ser buscado.

²⁴ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 33: «(...) the basic forms of good and evil and which can be adequately grasped by anyone of the age of reason (and not just by metaphysicians), are per se nota (self evident) and indemonstrable. They are not inferred from speculative principles. They are not inferred from facts. They are not inferred from metaphysical propositions about human nature, or about the nature of good and evil, or about 'the function of a human being'; nor are they inferred from a teleological conception of nature or any other conception of nature. They are not inferred or derived from anything. They are underived (though not innate)».

²⁵ GRISEZ, G., «El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la q. 94 de la I-II de la *Suma Teológica* de Sto. Tomás», trad. Poole, D., *Persona y Derecho*, vol. 52, junio, 2005, pp. 275-337.

Y es que parece inevitable responder con un «no» a la pregunta acerca de si los primeros principios de la razón práctica son o no son inmediatamente evidentes para la razón especulativa. Más aún si se acentúa tanto la especificidad de la razón práctica como lo hacen estos autores.

Pero si así es, no vale para la razón especulativa la dificultad que dice que estos principios, siendo inmediatamente evidentes, son indemostrables. Porque para la razón especulativa no son inmediatamente evidentes, y entonces, los puede, en principio, demostrar.

Porque si se dijese que estos principios prácticos son evidentes para la razón, sin más, sin distinguir entre razón teórica y razón práctica ¿en qué quedaría entonces lo propio y específico de la razón práctica? Sin duda que la razón especulativa sabe que los primeros principios prácticos son evidentes, pero eso no quiere decir que contemple esa evidencia *in actu exercito*, como la razón práctica, en forma análoga a como la inteligencia sabe que el oído oye, sin que ella propiamente oiga.

Siguiendo la distinción expresada en la nota 27 entre el *intellectus* y la *ratio*, tal vez podría decirse que es la razón especulativa, no el intelecto especulativo, quien contempla especulativamente los primeros principios prácticos.

Ciertamente que la razón teórica no puede preceptuarnos el cumplimiento de los preceptos prácticos, porque entonces sería práctica y no teórica, pero de ahí no se sigue que no pueda darnos a conocer que somos destinatarios de un precepto así.

Porque parece necesario decir que, si bien la razón especulativa no es práctica, sí contempla y considera a la razón práctica y a sus principios, como a todo lo demás, y una prueba de ello son, justamente, los libros que se escriben acerca de la razón práctica y sus principios, como el de Finnis.

Ahora bien, eso da lugar a una presencia, por así decir, de los principios prácticos en sede especulativa, y eso ayuda a entender cómo la razón especulativa puede vincular tales principios con la naturaleza humana.

Santo Tomás dice que el primer principio – precepto de la razón práctica, «*bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum*», «*fundatur supra rationem boni*», y esa razón del bien es que «*bonum est quod omnes appetunt*», la cual pertenece sin duda a la razón especulativa:

«Como el ente es lo primero que cae en la aprehensión simplemente hablando, así el bien es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la acción, pues todo agente actúa por un fin, que tiene razón de bien. Y así, el primer principio de la razón práctica es el que se fun-

da sobre la razón del «bien», la cual es que el bien es lo que todos apetecen. Éste es, por tanto, el primer precepto de la ley, que el bien debe ser hecho y perseguido, y el mal evitado»²⁶.

Por tanto, si como parecen sostener Grisez y Finnis, la razón práctica comienza, pura y simplemente, con el primer principio práctico, esa «razón de bien» de que habla Santo Tomás, siendo lógicamente anterior a dicho principio, ya que éste se funda en ella según el aquinate, ya no pertenecerá, de suyo, a la razón práctica, sino a la especulativa.

Es cierto que, según Santo Tomás, los primeros principios de la razón práctica son inmediatamente evidentes, y que además la razón práctica tiene un modo de conocer distinto del de la razón especulativa. Pero de ahí no se sigue, necesariamente, que el objeto de la razón práctica sea de todos modos inaccesible a la razón teórica. Es más, no parece que se pueda afirmar algo así en Santo Tomás, pues es central en su filosofía la afirmación de que la bondad es uno de los atributos del ente como tal. Y entonces, si la razón práctica es totalmente independiente de la razón teórica, resultaría que el concepto de «bien» sería equívoco en su uso teórico respecto de su uso práctico, y viceversa, cosa que sin duda no puede admitirse en Santo Tomás.

II.1.4. Razón especulativa, razón especulativamente práctica, y razón prácticamente práctica

Por eso nos parece innegable que se debe distinguir entre la razón especulativa, la razón especulativamente práctica, y la razón prácticamente práctica. Según eso, habría que concluir que los principios que son evidentes e indemostrables para la razón prácticamente práctica, no lo son para la razón especulativamente práctica.

Es interesante señalar que Juan de Santo Tomás, seguido en esto por Gredt y por Leopoldo Eulogio Palacios, y precedido, según dice este último, por Juan Sánchez Sedeño, sostiene el carácter especulativo de la filosofía moral.

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I-II, q. 94 a. 2, r.: «Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehension simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum».

En efecto, según Juan de Santo Tomás, la ética en sí misma considerada es una ciencia teórica, es parte de la «psicología racional», que hoy diríamos «antropología filosófica» o filosofía del hombre. Es con el agregado de la virtud de la prudencia, que se vuelve práctica:

«La ciencia moral se puede considerar de dos maneras: de un modo, en tanto que también incluye la prudencia; de otro modo, en tanto que la excluye y versa solamente acerca del conocimiento especulativo de las virtudes. Según el primer modo, tiene razón de práctica por parte de la prudencia, que incluye, y usa de modo práctico del principio «el bien debe ser hecho». (...) Pero si la ciencia moral prescinde de la prudencia y trata solamente de la materia de las virtudes definiendo, dividiendo, etc., es especulativa, como se hace en la Teología en la *Prima Secundae*. No usa los principios prácticos o no los usa de modo práctico, es decir, como moventes e inclinantes afectivamente, sino precisivamente especulativos, en cuanto conocen la naturaleza de las virtudes y de la prudencia bajo la razón de verdadero, como se puede ver en las *Éticas* y en toda la *Prima Secundae*. Y así bien puede alguien ser insigne filósofo ético y teólogo, e imprudente pecador»²⁷.

Lo de «especulativamente práctica», entonces, en Juan de Santo Tomás, debería leerse subrayando «especulativamente», al menos si atendemos a que por más especulativa que sea para él esta filosofía, es claro que no puede negar que versa sobre las acciones humanas.

Según esto, se puede sostener que es el agregado de la prudencia lo que vuelve inmediatamente evidentes a los principios prácticos, de modo que puedan ser usados «prácticamente», como dice Juan de Santo Tomás.

²⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Lógica, II P., q. 1., a. 4., Reiser (ed.), t. I. p. 276, b, 34, citado por PALACIOS, L., en «Juan de Santo Tomás y la ciencia moral», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 17-18, 1944, p. 557, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2127324.pdf> (26/09/2020): «Scientia moralis potest dupliciter considerari: Uno modo, ut etiam includit prudentiam, alio modo, ut eam excludit et solum versatur circa cognitionem virtutum speculando. Primo modo habet rationem practici ex parte prudentiae, quam includit, et utitur illo principio practico: «Bonum est faciendum» modo practico. (...) Si vero scientia moralis secludat prudentiam et solum tractet de materia virtutum definiendo, divido etc., est speculativa, sicut fit in Theologia in Prima Secundae. Nec utitur principiis practicis aut modo practico, id est ut moventibus et inclinantibus affective, sed praecise speculativis, quatenus cognoscunt naturam virtutum et prudentiae in ratione veri, ut in Ethicis et in tota Prima Secundae videri potest. Et ita bene potest aliquis esse insignis philosophus ethicus et theologus et imprudens peccator».

Por otra parte, la tesis mayormente extendida entre los tomistas es que la Ética no es una ciencia especulativa, como dice Juan de Santo Tomás, sino que es una ciencia práctica que tiene un modo especulativo. Dice por ejemplo Maritain, citado también por Palacios en ese lugar:

«Cuando, volviendo al mundo de la existencia considerada como tal, toma por término la acción humana, que se realiza en este mundo, el espíritu, filosofando esta vez en el orden práctico, se aplica a conocer ya no solamente para conocer sino para actuar, y a apropiarse de un objeto que es algo práctico (un acto a realizar), un saber que, procediendo de modo práctico en cuanto a sus finalidades propias y en cuanto a la condiciones del objeto, permanece sin embargo, en cuanto al equipamiento general o fundamental del conocimiento, de modo especulativo y explicativo, y encara el universo mismo del obrar y de los valores operativos desde el punto de vista de las razones de ser y de las estructuras inteligibles que le son immanentes. Es eso lo que Aristóteles llamaba la filosofía práctica: ética, económica, política, etc. (...) Lo único que queremos retener aquí, es que esta filosofía práctica no basta para regular la acción. Ella sabe de una manera todavía teórica, especulativa, explicativa, cosas que no son solamente para explicar, sino para hacer. Ella reúne en un sistema científico todos los conocimientos apropiados para regular la acción desde lejos, es decir, todas las regulaciones de la acción que se descubren a un intelecto que adapta al uso práctico un utilaje, un modo de discernimiento de lo verdadero todavía típicamente especulativo. El filósofo más advertido y competente en estas materias de la ética puede hallarse desconcertado ante el más pequeño acto a realizar, y puede llevar una vida inmoral»²⁸.

²⁸ MARITAIN, J., *Distinguer pour unir*, Desclée de Brouwer et Cie., Paris, 1948 (5ª ed.), pp. 618-621: «Puis, lorsque revenant au monde de l'existence considéré comme tel, il prend pour terme l'action humaine, qui s'accomplit dans ce monde-là', l'esprit, philosophant cette fois dans l'ordre pratique, s'applique à connaître non plus seulement pour connaître mais pour agir, et à acquérir d'un objet qui est quelque chose de pratique (un acte à accomplir), un savoir qui, procédant de façon pratique quant à ses finalités propres et quant aux conditions de l'objet, reste encore cependant, quant à l'équipement général ou fondamental de la connaissance, de mode spéculatif ou explicatif, et envisage l'univers lui-même de l'agir et des valeurs opératives au point de vue des raisons d'être et des structures intelligibles qui lui sont immanentes. C'est là ce qu'Aristote appelait la philosophie pratique: éthique, économique, politique, etc. (...) Ce que nous voulons seulement retenir ici, c'est que cette philosophie pratique ne suffit pas à régler l'action. Elle sait d'une manière encore théorique, spéculative, explicative, des choses qui sont non pas seulement à expliquer, mais à faire. Elle assemble en un système scientifique toutes les connaissances propres à régler de loin l'action, c'est-à-dire toutes les régulations de l'action qui se découvrent à

En Maritain, entonces, la expresión «especulativamente práctica» lleva subrayado el «práctica».

Según cualquiera de estas dos tesis, en la filosofía moral hay un elemento especulativo, lo cual permite afirmar que la razón práctica, en todo caso, no está enteramente desconectada, en sí misma considerada, queremos decir, de la razón teórica o especulativa²⁹.

Estimamos que una distinción de este tipo hace falta en la filosofía de Finnis, donde frecuentemente se tiene la impresión de que se confunden dos cuestiones que son bien diferentes: a) cómo saber qué se debe hacer o evitar en una situación determinada, y b) cómo fundamentar filosóficamente que eso se debe hacer o evitar. La primera pregunta corresponde a la ciencia «prácticamente práctica» y a la prudencia, la segunda, a la ciencia «especulativamente práctica».

Es decir, no vemos, o al menos, no vemos suficientemente resaltada en Finnis la distinción obvia y fundamental entre dos tipos de discurso o razo-

l'intellect adaptant à l'usage pratique un outillage, un mode de discernement du vrai encore typiquement spéculatif. Le philosophe le plus averti et le plus compétent dans les matières de l'éthique peut se trouver déconcerté devant le plus petit acte à poser, et il peut mener lui-même une vie immorale».

²⁹ Cfr. BILLUART, C.R., *Summa Sancti Thomae*, T. II, Tractatus de Actibus Humanis, V, Art. VI, Victor Palmé (ed.), París, s/f., pp. 346-347: «Ut dubium seu iudicium, quod dicimus speculativo-practicum, sit tale, debet respicere actionem secundum se quidem, sed tamen ut exercendam seu in ordine ad praxim, et in eam influere, quatenus ex illo formetur dubium seu iudicium practice-practicum: sic si ex hoc quod dubitem aut iudicem probabilius esse illicitum iter agere die festo, concludam practice mihi hic et nunc hoc die festo non esse licitum iter agere, prius dubium aut iudicium est speculativo-practicum; quia ex illo formo iudicium practice-practicum: sed si superveniat superior mihi praecipiens hic et nunc die festo iter agere, et inde practice concludam mihi esse licitum hic et nunc iter agere, prius dubium aut iudicium non remanet mihi speculativo-practicum, sed pure speculativum, quia non influit in iudicium practice-practicum (...)».

Traducimos:

«Para que la duda o juicio que llamamos especulativo-práctico sea tal, debe mirar a la acción en sí misma, ciertamente, pero como a ser realizada y en orden a la praxis, y debe influir en ella, de modo que partiendo de él se forme una duda o un juicio prácticamente práctico: así, si por el hecho de que dudo o juzgo probable que sea ilícito emprender el viaje en día festivo, concluya que no me es lícito aquí y ahora emprender el viaje, la primer duda o juicio es especulativo-práctica, porque por ella formo un juicio práctico-práctico, pero si sobreviene el superior y me manda emprender el viaje aquí y ahora en día festivo, y por tanto, concluyo que me es lícito aquí y ahora emprender el viaje, la primer duda o juicio no permanece para mí especulativo-práctica, sino puramente especulativa, porque no influye en un juicio práctico-práctico».

Este texto de Billuart parece acercarse a la tesis de Juan de Santo Tomás, porque finalmente el carácter especulativo-práctico de un juicio depende de un factor individual y contingente, sin el cual el juicio sería puramente especulativo.

namiento práctico: el que hace el filósofo moral que, como Finnis, escribe un libro sobre la ley natural, y el que hace cualquiera de nosotros cuando quiere averiguar, en una situación dada, qué es lo que concretamente debe hacer.

Por otra parte, es cierto que en los mismos dichos de Finnis parece apuntarse a una cierta dependencia de la razón práctica respecto de la razón teórica:

«... así como el hecho de que se puede dar una buena explicación del movimiento molecular sin hacer referencia a la existencia de un creador increado de todo el estado de cosas en el cual se dan las moléculas y las leyes de su movimiento, no implica por sí mismo (i) que no es necesaria una explicación ulterior de ese estado de cosas o (ii) que no es posible semejante explicación ulterior o (iii) que la existencia de un creador increado no es esa explicación, así también el hecho de que la ley natural pueda ser entendida, aceptada, aplicada y reflexivamente analizada sin hacer referencia a la cuestión de la existencia de Dios no implica (i) que no hace falta una explicación ulterior del hecho de que haya patrones objetivos del bien y el mal y principios de razonabilidad (lo recto y lo no recto), o (ii) que no es posible tal ulterior explicación o (iii) que la existencia y naturaleza de Dios no es esa explicación. Por esta razón, y por otras que aparecerán en el curso de nuestro estudio, la Parte III de este libro emprende un breve examen de tales cuestiones. No son en sí mismas cuestiones prácticas sino teoréticas o metafísicas»³⁰.

¿Se puede entonces explicar la ley natural por razones de orden especulativo? ¿Puede hacerse eso sin deducir la ley natural del ser de las cosas? Si una tal explicación es posible ¿no es también necesaria? En caso negativo ¿qué clase de explicación sería? Además, ¿qué sentido tendrían esas cuestiones ulteriores no son prácticas? Es claro que no pertenecen al plano práctico-práctico

³⁰ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 49: «... just as the fact that a good explanation of molecular motion can be provided, without adverting to the existence of an uncreated creator of the whole state of affairs in which molecules and the laws of their motion obtain, does not of itself entail either (i) that no further explanation of that state of affairs is required or (ii) that no such further explanation is available, or (iii) that the existence of an uncreated creator is not that explanation, so too the fact that natural law can be understood, assented to, applied, and reflectively analyzed without adverting to the question of the existence of God does not of itself entail either (i) that no further explanation is required for the fact that there are objective standards of good and bad and principles of reasonableness (right and wrong), or (ii) that no such further explanation is available, or (iii) that the existence and nature of God is not that explanation. For this reason, and for others that will appear in the course of our study, Part III of this book undertakes a brief examination of such questions. They are in themselves not practical but theoretical or metaphysical questions».

de la acción concreta aquí y ahora, pero también es claro que sí pueden con todo derecho pertenecer al plano teórico-práctico de la teoría de la acción humana, y concretamente, de la ética y de su fundamentación en la metafísica y la antropología, que interesa enormemente al tratar el tema que él está tratando.

En línea semejante encontramos este otro pasaje de Finnis:

«¿Dónde, entonces, estoy en desacuerdo con la tesis de Veatch que dice que los juicios adecuados acerca de la naturaleza humana «envuelven», «llevan en sí» o «incorporan» juicios acerca del «fin natural o plenitud o bien» del hombre, acerca de «lo que él debería ser» y lo que «le incumbe» ser a cualquier ser humano? El desacuerdo es éste: Yo sostengo que los juicios de esa última clase son primariamente (aunque no tal vez, exclusivamente) juicios de la razón práctica o la ciencia práctica. Veatch sostiene que son todos exclusivamente teóricos y no prácticos. Como muchos intérpretes de Aquino y Aristóteles, él cree que la razón práctica sirve para decirnos cómo se puede alcanzar mejor el bien una vez que ha sido determinado...y que por tanto determinar qué es el bien sólo puede ser tarea de la razón teórica»³¹.

Pero los juicios acerca del fin natural del hombre, de lo que constituye su plenitud o su bien, y de lo que el hombre debería ser, o lo que le corresponde ser a cualquier ser humano, son evidentemente juicios especulativos.

Si por «determinar qué es el bien» se entiende aquí, producir de algún modo, el bien independientemente del ser de las cosas, eso no le corresponde ni a la razón teórica ni a la razón práctica. Si se entiende «conocer el bien de las acciones humanas, consideradas en su naturaleza universal», que es la tarea propia de la filosofía moral, no le corresponde tampoco a la razón prácticamente práctica, que se ocupa de la acción *hic et nunc*, sino a esa razón que los escolásticos llaman «especulativamente práctica».

³¹ FINNIS, J., «Natural Law and the «Is-Ought» Question: An Invitation to Professor Veatch», *op. cit.*, pp. 271-272: «Where, then, do I disagree with Veatch's thesis that adequate judgments concerning human nature «involve», «build right in», or «incorporate» judgments about man's «natural end or fulfillment or good», about «what he ought to be» and what «it is incumbent» upon any human being to be? The disagreement is this: I assert that judgments of the latter sort are primarily (though perhaps not exclusively) judgments of practical reason or practical science. Veatch asserts that they are all exclusively theoretical and not practical. Like so many interpreters of Aquinas and Aristotle, he believes that practical reason serves to tell us how the good may best be attained once it has been determined, (...) and that therefore to determine what the good is can only be the work of theoretical reason».

Dice Finnis:

«Las formas básicas del bien aprehendidas por la razón práctica son lo que es bueno para los seres humanos con la naturaleza que tienen. Aquino considera que el razonamiento práctico no comienza comprendiendo esa naturaleza por así decir desde fuera, por medio de observaciones y juicios psicológicos, antropológicos o metafísicos que definan la naturaleza humana, sino experimentando la propia naturaleza, por así decir, desde dentro, en la forma de las propias inclinaciones»³².

Pero la experiencia de las propias inclinaciones naturales, así simplemente indicada, no tiene porqué ser obra de la razón práctica, sino que puede bastar para ello la mera conciencia psicológica y, si se quiere, la ulterior reflexión sobre sus datos y sobre los datos que proceden de la observación de las otras personas, a no ser que esto ya nos haga caer en la consideración de la naturaleza humana «desde fuera», que en todo caso, tampoco sería en el planteo de Finnis, obra de la razón práctica.

Y es que, las inclinaciones naturales, como tales, son algo que es, no algo que debe ser. Lo que en todo caso debe ser, y en esa medida, pertenece al orden práctico, es la prosecución o consecución de los objetos de esas inclinaciones. Ellas son, de suyo, de orden puramente especulativo, y lo que dice Santo Tomás es, precisamente, que de ese dato de la naturaleza humana que son las inclinaciones naturales se deduce de algún modo el deber ser del hombre.

II.1.5. El conocimiento de la naturaleza humana a partir de los primeros principios prácticos

Sin duda que es posible retroceder desde los bienes humanos básicos hacia la naturaleza humana, pero la cuestión decisiva es, si también se retrocede de los principios prácticos a los bienes básicos, o al contrario, se avanza desde

³² FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 34: «The basic forms of good grasped by practical understanding are what is good for human beings with the nature they have. Aquinas considers that practical reasoning begins not by understanding this nature from the outside, as it were, by way of psychological, anthropological, or metaphysical observations and judgments defining human nature, but by experiencing one's nature, so to speak, from the inside, in the form of one's inclinations».

éstos a aquellos. Porque sólo en la primera hipótesis tendríamos una ley natural gnoseológicamente independiente de la naturaleza humana.

En ese sentido, es cierto lo que dice Finnis, que conocemos la naturaleza humana a partir de sus facultades, y éstas, a partir de sus actos, y éstos, a partir de sus objetos, que en el caso de los actos de la voluntad y de la razón práctica, son los bienes. Pero ni los objetos de los actos ni los bienes se identifican con los preceptos de la razón práctica, ni son conocidos a partir de ellos, sino a la inversa.

En efecto, en la misma explicación que da Finnis, hablando del bien humano básicos que es el conocimiento, acerca de cómo se forman los principios prácticos, y cómo su evidencia inmediata se impone a la inteligencia, parece claro que el parte de la captación intelectual de la bondad del conocimiento, y que es sobre esa base, que la inteligencia ve la evidencia del principio práctico que dice que «el conocimiento es un bien a ser buscado»:

«El principio que dice que vale la pena perseguir la verdad (y el conocimiento) no es de algún modo innato, inscrito en la mente de nacimiento. Por el contrario, el valor de la verdad se hace obvio solamente para el que ha experimentado la urgencia de la pregunta, ha comprendido la conexión entre la pregunta y la respuesta, entiende que el conocimiento se constituye por respuestas correctas a preguntas particulares, y es consciente de la posibilidad de ulteriores preguntas y de otros formuladores de preguntas que podrían disfrutar igualmente de la ventaja de obtener respuestas correctas»³³.

No parece, entonces, que el principio práctico sea el punto de partida de todo este proceso, sino que más bien parece ser que lo primero es la captación de la bondad del conocimiento, lo cual es un acto del intelecto especulativo. Y no puede menos de haber una referencia, al menos implícita, a la naturaleza humana, en la constatación de la bondad del conocimiento, porque se trata de que el conocimiento es bueno, precisamente, para el hombre.

³³ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 65: «The principle that truth (and knowledge) is worth pursuing is not somehow innate, inscribed on the mind at birth. On the contrary, the value of truth becomes obvious only to one who has experienced the urge to question, who has grasped the connection between question and answer, who understands that knowledge is constituted by correct answers to particular questions, and who is aware of the possibility of further questions and of other questioners who likewise could enjoy the advantage of attaining correct answers».

Y, además, este camino inverso tampoco se compagina con la «ley de Hume», porque es de suponer que la misma dificultad que supuestamente hay para pasar del ser al bien o al valor la habrá para pasar de éstos al ser. En efecto, si de los juicios de valor o las normas se pudiese llegar hasta el ser, sería porque éste estaría de algún modo contenido en ellos, y entonces, cae la separación entre ser y bien o valor que es esencial a la «ley de Hume».

II.2. *La razón como fundamento de la ley natural en Santo Tomás de Aquino*

En cuanto a la interpretación que hace Finnis de la citada afirmación de Santo Tomás, según la cual, siendo la racionalidad la característica propia de la naturaleza humana, la regla de la moralidad de los actos humanos es la razón, se debe notar, ante todo, que ahí se está diciendo claramente que la norma de moralidad de los actos humanos es la naturaleza humana. Dice en efecto el Aquinate:

«La virtud de una cosa cualquiera consiste en que esté bien dispuesta según lo que conviene a su naturaleza, como se ha dicho. Por lo que es necesario que en toda cosa el vicio se predique por el hecho de que está dispuesta contra lo que conviene a su naturaleza. Por eso es vituperada una cosa cualquiera, ya que se cree que la vituperación toma nombre del vicio, como dice Agustín en el III libro, *Sobre el libre albedrío*. Pero hay que considerar que, ante todo, es naturaleza de una cosa la forma según la cual recibe su especie. Ahora bien, el hombre se constituye en su especie en cuanto animal racional, y, por tanto, aquello que va contra el orden de la razón es propiamente contra la naturaleza del hombre en tanto que es hombre, pues lo que es conforme a la razón, es según la naturaleza del hombre en tanto que es hombre. Pues el bien del hombre es ser según la razón, y el mal del hombre es ser fuera de la razón, como dice Dionisio en el cap. IV, de *Los nombres divinos*. Por lo que la virtud humana, que hace bueno al hombre, y hace buena a su obra, en tanto es según la naturaleza del hombre, en cuanto conviene a la razón, pero el vicio en tanto es contra la naturaleza del hombre, cuanto es contra el orden de la razón»³⁴.

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, op. cit., I-II, q. 71, a. 2, r.: «Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut supra dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur, a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur, ut Augustinus dicit, in III de Lib. Arb. Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur.

Finnis, interpretando este texto, dice que la forma de descubrir cuáles son las exigencias de la ley moral no es consultar a la naturaleza humana, sino a la razón.

En realidad, no parece que ese artículo de la *Summa Teológica* tenga por objeto dilucidar cuál es la vía para conocer las exigencias de la ley natural, sino que se pregunta simplemente si el vicio es contrario a la naturaleza, y responde afirmativamente.

La referencia a la razón cumple dos funciones en el texto: 1) integrar la cita de Cicerón que dice que «*virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus*»³⁵, y 2) responder a la objeción que se plantea en tercer lugar, según la cual el vicio no puede ser contrario a la naturaleza humana porque se da en la mayoría de los casos. A lo que Santo Tomás responde diciendo que la gran extensión de los vicios es según la naturaleza sensitiva del hombre, pero que eso es contrario a su naturaleza racional:

«(...) hay que decir que la naturaleza humana tiene dos aspectos, el racional y el sensitivo. Y como el hombre llega al acto de la razón por la operación de los sentidos, de aquí que son más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que los que siguen el orden de la razón, pues son más los que llegan a los principios de las cosas que los que alcanzan su consumación. De esto proceden en los hombres los vicios y los pecados, de que siguen la inclinación de la naturaleza sensitiva contra el orden de la razón»³⁶.

El texto no se plantea un problema gnoseológico, sino un problema de teoría ética: no cómo se sabe si algo es un vicio, sino cuál es el constitutivo del vicio como tal. Y no tiene sentido, evidentemente, entender ese texto en el sentido

Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

³⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, op. cit., I-II, q. 56, a. 5, r.

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, op. cit., I-II, q. 71, a. 2, ad.: «(...) dicendum quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis, plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis».

de que algo es un vicio porque va contra los primeros principios prácticos de la razón humana. Por el contrario, el texto lo dice claramente: si es vicioso lo que contradice a esos principios prácticos, es porque es contrario a la naturaleza del hombre.

II.3. *No parece suficiente la fundamentación de la obligación moral*

Según Finnis, la moralidad surge a partir de la exigencia de razonabilidad, que es uno de los principios prácticos, por cuanto dicha exigencia plantea la necesidad de organizar la propia vida en torno a uno de los bienes humanos básicos sin rechazar o perjudicar a ninguno de los otros.

No se ve por qué de esto habría de salir una obligación moral. Volvemos aquí a la distinción kantiana entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos. La mencionada exigencia de un plan coherente de vida puede ser algo conveniente, o incluso necesario, pero no se ve porqué habría de ser moralmente obligatorio.

Si se pregunta «¿por qué se debe obedecer a la razón?», y se responde: «porque lo contrario no sería razonable, es decir, no estaría de acuerdo con la razón», parece claro que se incurre en una petición de principio. De hecho, el pasaje de «racional» a «bueno» podría ser objeto de objeciones análogas a la «ley de Hume». Y si se dice que la razonabilidad es uno de los principios prácticos, o incluso, el primero, el hecho es que se ha dicho también que los principios prácticos no imponen obligaciones morales.

Precisamente, uno de los temas más claramente flojos de esta obra de Finnis es su tratamiento de la obligación moral, que la fundamenta finalmente en la necesidad de plegarse a las exigencias del bien común de la sociedad humana.

El mismo Finnis dice:

«Las cosas no son, sin embargo, tan simples: es necesario desentrañar una serie de problemas combinados. Más aún, el tema debería servir como recordatorio de que mi explicación de la obligación es todavía incompleta. Ciertamente es posible preguntar por qué las necesidades del bien común (tomadas como algo último en este capítulo) imponen una obligación en ti o en mí»³⁷.

³⁷ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 343: «Things are not, however, so simple: an unravelling of conflated issues is called for. Moreover, the topic should serve as a

Las exigencias del bien común son uno de los principios éticos que se derivan, según Finnis, de los principios prácticos. Eso equivale a decir que la obligatoriedad de los principios éticos descansa en uno de esos mismos principios éticos, lo cual envuelve una cierta circularidad, es decir, que, según eso, estamos obligados a observar los principios éticos, porque de lo contrario, lesionaríamos las exigencias del bien común, cuya observancia constituye un principio ético, y estamos obligados a observar los principios éticos.

II.4. *Insuficiente fundamentación de los actos intrínsecamente malos*

En relación con la falta de una clara fundamentación de la obligación moral en esta obra de Finnis, está el hecho de que tampoco es clara la explicación de por qué ciertos actos no deben ser realizados en ninguna circunstancia.

En efecto, el equivalente en Finnis de los actos intrínsecamente malos, por lo dicho al comienzo, son los actos que perjudican a algún bien humano básico, según se deduce de la séptima exigencia ética. Ahora bien, la razón que da Finnis para la no perjudicar en nuestras acciones ningún bien humano básico es que la única razón que habría para hacerlo sería el consecuencialismo, que viene a decir que «el fin justifica los medios»; pero el consecuencialismo es arbitrario, dice Finnis. O sea, que la razón que da Finnis para no realizar esos actos es que no tenemos razón alguna para realizarlos.

Eso es poco comparado con el concepto de «acto intrínsecamente malo», porque dicho concepto implica que hay una razón para no realizar tales actos en ninguna circunstancia. En todo caso la maldad del acto en cuestión no estaría en el hecho de perjudicar algún bien humano básico, sino en el hecho de actuar sin motivo racional para hacerlo.

En concreto, no parece que se pueda caracterizar un acto como «intrínsecamente malo» porque atente contra el bien humano del «juego» o de la «experiencia estética».

Una alternativa sería decir que los actos intrínsecamente malos están ausentes de la filosofía moral de Finnis, pero eso es más grave aún, porque entonces sí que no habría forma de oponerse al consecuencialismo.

reminder that my explanation of obligation is as yet incomplete. Certainly it is possible to ask why the needs of the common good (taken as ultimate in this chapter) impose an obligation on you or me».

II.5. *Necesidad de un único fin último de la naturaleza humana*

Los bienes humanos básicos que señala Finnis constituyen o pueden constituir fines de la acción humana:

«Para Aquino, por otra parte, lo que es decisivo, al discernir el contenido de la ley natural, es la comprensión que se tiene de las formas básicas de (no-todavía-moral) realización humana como fines u oportunidades deseables y potencialmente realizables, y así para ser perseguidas y realizadas en la propia acción»³⁸.

Pero donde hay fines, debe haber fines últimos, pues los fines intermedios sólo tienen sentido en función de los fines últimos. De hecho, dice Finnis hablando de los «bienes humanos básicos»:

«Participando en ellos en la forma en que uno elige hacerlo, uno espera no solamente el placer de una performance física exitosamente consumada y la satisfacción de proyectos sucesivamente completados, sino también la «felicidad» en el sentido más profundo y menos usual de esa palabra, que significa, más o menos, una plenitud de vida, un cierto desarrollo como persona, un sentido de la propia existencia»³⁹.

Ahora bien, si algo tiene las características de un fin último, es precisamente la felicidad.

Pero ¿son fines últimos todos los bienes humanos básicos de Finnis, lo son solamente algunos, o lo es solamente alguno de ellos, o ninguno lo es? De la afirmación de Finnis, según la cual, los bienes humanos básicos son «incommensurables» entre sí, parece seguirse que deberían ser cada uno de ellos un fin último, pues parece inevitable cierta «commensuración» entre el fin intermedio y el fin último al que aquel se ordena.

³⁸ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 45: «For Aquinas, on the other hand, what is decisive, in discerning the content of the natural law, is one's understanding of the basic forms of (not-yet-moral) human well-being as desirable and potentially realizable ends or opportunities and thus as to-be-pursued and realized in one's action (...)».

³⁹ *Ibid.*, p. 96: «By participating in them in the way one chooses to, one hopes not only for the pleasure of successfully consummated physical performance and the satisfaction of successfully completed projects, but also for 'happiness' in the deeper, less usual sense of that word in which it signifies, roughly, a fullness of life, a certain development as a person, a meaningfulness of one's existence».

Santo Tomás rechaza la idea de que el ser humano pueda tener varios fines últimos al mismo tiempo, pero Finnis estaría de acuerdo con eso, porque en todo caso, en su filosofía el ser humano sólo puede poner cada vez a uno de esos bienes humanos básicos «en el centro», lo cual quiere decir hacer de él su fin último.

Esto ya plantea una dificultad, porque Finnis dice que, de algún modo, los otros bienes básicos deben ordenarse en torno al que se ha elegido como central. En efecto, así como sostiene que debe elegirse uno de esos bienes básicos, como aquel al que se ha de dedicar la vida, también afirma que los otros no deben descuidarse; más aún, que nunca es razonable una acción que es directamente contraria a alguno de esos bienes básicos.

Véase, por ejemplo:

«Aquino, por otra parte, trata la obligación como la necesidad racional de algunos medios para (o forma de realización) un fin u objetivo (es decir, un bien) de una clase particular. ¿De qué clase? Primariamente (es decir, dejando de lado ciertas formas especiales de obligación) el bien de una forma de vida que, por su plena y razonablemente integrada realización de las formas básicas del bienestar humano, lo vuelve a uno sujeto apto para la amistad del ser cuya amistad es un bien básico que, en su plena realización, abarca todos los aspectos del bien humano, una amistad que es indispensable para toda persona»⁴⁰.

Ahora bien, no se ve cómo entender esa armonización de los distintos bienes humanos básicos si éstos son objetivamente «incommensurables», pues todo orden supone alguna medida común a los elementos ordenados. No se ve cómo ese «orden» no sería una pura arbitrariedad subjetiva, sin alcance alguno real. Porque sólo se puede ordenar lo que es ordenable, y un conjunto de bienes sólo puede ser ordenable en la medida en que esos bienes tienen algo en común, también, en tanto que bienes, pues se trata de ordenarlos en la línea misma de la prosecución del bien por parte del hombre.

⁴⁰ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 45-46: «Aquinas, on the other hand, treats obligation as the rational necessity of some means to (or way of realizing) an end or objective (i.e., a good) of a particular sort. What sort? Primarily (i.e. apart from special forms of obligation) the good of a form of life which, by its full and reasonably integrated realization of the basic forms of human well-being, renders one a fitting subject for the friendship of the being whose friendship is a basic good that in its full realization embraces all aspects of human well-being, a friendship indispensable for every person».

Esa medida común es justamente el orden al fin último, que es querido por sí mismo, y es la razón última para querer las otras cosas que se quieren.

Pero si esos bienes tienen algo en común, y en tanto que bienes, eso no puede ser otra cosa que la «bondad» misma, entonces esos bienes ya no son «incommensurables», y además, es lógico esperar que exista una jerarquía objetiva entre ellos, según su mayor o menor participación en la común razón de «bondad».

Es claro que ese «bien del hombre como tal», que es común a todos los seres humanos, no puede reducirse a un conjunto de bienes «incommensurables» entre sí como parece pretender aquí Finnis:

«Porque hay un «bien común» para los seres humanos, en la medida en que la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la amistad, la religión, y la libertad de la razonabilidad práctica son buenas para todas las personas y para cualquiera de ellas»⁴¹.

Objeta Finnis que:

«Brevemente, no puede hallarse un sentido determinado para el término ‘bien’ que permita hacer cualquier commensuración y cálculo de bienes en orden a resolver aquellas cuestiones básicas de razón práctica que llamamos cuestiones ‘morales’. Por tanto, como dije, el precepto metodológico consecuencialista de maximizar el bien neto carece de sentido, como carece de sentido querer sumar la cantidad del tamaño de esta página, la cantidad del número seis, y la cantidad de la masa de este libro. Cada una de esas cantidades es una cantidad y por ello tiene en común con las otras la característica de que de ella se puede razonablemente preguntar: ‘¿Cuánto?’. De modo similar, cada uno de los aspectos básicos del bien humano es un bien y así tiene en común con los otros la característica de que se puede razonablemente preguntar: ‘¿Es esto algo que yo debería conseguir/hacer/ser?’ Pero las diferentes formas de bien, como los diferentes tipos de cantidades, son objetivamente incommensurables»⁴².

⁴¹ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 155: «For there is a ‘common good’ for human beings, inasmuch as life, knowledge, play, aesthetic experience, friendship, religion, and freedom in practical reasonableness are good for any and every person».

⁴² *Ibid.*, p. 115: «In short, no determinate meaning can be found for the term ‘good’ that would allow any commensurating and calculus of good to be made in order to settle those basic questions of practical reason which we call ‘moral’ questions. Hence, as I said, the consequentialist

Finnis compara aquí el bien en tanto que característica común a todos los bienes básicos con la cantidad en cuanto característica común a todas las cantidades de objetos cualitativamente distintos entre sí.

Obviamente, no hay paridad. Si a cuatro manzanas y cuatro peras, les quitamos lo que tienen en común, a saber, el ser cuatro, todavía siguen siendo manzanas o peras, aunque en otra cantidad diferente. Mientras que, si a los distintos bienes les quitamos la razón común de «bien», no siguen siendo esos distintos bienes que son. Eso pasa con los conceptos analógicos como el concepto de «bien», que se realizan en formas esencialmente distintas entre sí, de modo que en esos casos lo común no es separable de lo propio y distintivo de cada uno. Y por eso mismo, lo propio y distintivo de cada uno de los casos en que se realiza ese concepto analógico no puede estar separado de lo común a todos esos casos, de tal modo que no pueda de ningún modo ser «conmensurado» con ellos.

Finnis se resiste a la conmensurabilidad de los bienes humanos porque la ve ligada al consecuencialismo y al utilitarismo, que llevan consigo la negación de que existan actos intrínsecamente malos.

En efecto, según Finnis, el consecuencialismo mide la bondad o maldad de las acciones por el saldo final que se establecería entre sus consecuencias buenas y sus consecuencias malas: aquellas acciones cuyo saldo final sea bueno, serán buenas, y malas, aquellas cuyo saldo o balance final sea malo. Esto implica una especie suma y resta entre bienes y males, que lleva consigo, dice Finnis, la conmensurabilidad de los bienes entre sí y con los males. En efecto, no se puede sumar o restar peras y manzanas salvo en algo que tengan en común. Negada dicha conmensurabilidad entre los bienes humanos básicos, entonces, es claro que hay que negar el consecuencialismo. Pero de ahí no se sigue que afirmar algún tipo de conmensurabilidad entre los bienes humanos lleve necesariamente al consecuencialismo. La suma o la resta no son la única forma posible de «conmensuración», pues también está, como dijimos, la común ordenación a un mismo fin último. Eso no quiere decir que en algunos casos el fin último autorice a «sacrificar» alguno de los fines o bienes interme-

methodological injunction to maximize net good is senseless, in the way that it is senseless to try to sum up the quantity of the size of this page, the quantity of the number six, and the quantity of the mass of this book. Each of these quantities is a quantity and thus has in common with the others the feature that, of it, one can sensibly ask 'How much?' Similarly, each of the basic aspects of human good is a good and thus has in common with the others the feature that, of it, one can sensibly ask 'Is this something I should rather be getting/ doing/being?' But the different forms of goods, like the different kinds of quantities, are objectively incommensurable».

dios, porque lo que no es compatible con el fin último es algo intrínsecamente malo; no un bien.

En el mismo orden de consideraciones, no es clara la siguiente afirmación de Finnis acerca de los «bienes básicos»:

«En tercer lugar, cada uno, cuando nos centramos en él, puede considerarse razonablemente como el más importante. Por tanto, no existe una jerarquía objetiva entre ellos»⁴³.

¿En qué sentido puede ser «razonable» considerar a todos y cada uno de una lista de bienes como el más importante? Es obvio que eso es imposible, por tanto, el calificativo de «más importante» que estaríamos inclinados a darle a cada uno de los bienes humanos básicos «cuando nos centramos en él» sólo puede ser ilusorio. ¿Y en qué sentido lo ilusorio es «razonable»?

En cuanto a la afirmación de Finnis de que sólo un fanático inhumano podría afirmar un único fin último para todos los hombres, nos parece ciertamente excesiva, ya que no se puede calificar sin más de «fanáticos inhumanos» a Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, junto con la pléyade de filósofos y teólogos que han sostenido y sostienen precisamente eso mismo. Por ejemplo, dice Santo Tomás:

«... como en el proceder de la razón el principio es aquello que se conoce naturalmente, también en el proceder del apetito racional, que es la voluntad, es necesario que el principio sea aquello que se desea naturalmente. Y es necesario que esto sea uno, porque la naturaleza no tiende sino a algo uno. Pero el principio en el proceder del apetito racional es el fin último. Por lo que es necesario que aquello a lo que tiende la voluntad bajo la razón de fin último sea uno»⁴⁴.

Este fin último, como se ve, está relacionado, en Santo Tomás, con la naturaleza humana.

⁴³ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 92: «Thirdly, each one, when we focus on it, can reasonably be regarded as the most important. Hence, there is no objective hierarchy amongst them».

⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, op. cit., I-II, q. 1, a. 5, r.: «... sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum».

Además, a la objeción que dice que:

«... según el fin último se regula toda la vida del hombre. Por tanto, si hubiese un único fin último para todos los hombres, se seguiría que entre los hombres no habría diversos estilos de vida. Lo cual es claramente falso»⁴⁵.

Santo Tomás responde:

«... los diversos estilos de vida se dan en los hombres por las diversas cosas en las que se busca la razón de sumo bien»⁴⁶.

Donde, como se ve, no niega la premisa según la cual la vida del hombre se regula por el último fin, sino que niega la consecuencia, explicando que la diversidad de estilos de vida se debe a los diversos bienes en los que el hombre coloca el fin último o sumo bien.

Y con eso último no niega tampoco que haya un único fin último para todos los hombres, puesto que también dice ahí mismo:

«... los que pecan se apartan de aquello en lo que se encuentra verdaderamente la razón de fin último, pero no de la misma intención del fin último, que buscan falsamente en otras cosas»⁴⁷.

II.6. *Según Santo Tomás, el primer principio de la razón práctica es el primer precepto de la ley natural*

Este principio no figura, efectivamente, en la lista de principios prácticos que presenta Finnis, a no ser que se lo quiera reducir al principio práctico que exige obrar razonablemente, como si el principio «el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse» significase que se debe obrar siempre en orden algún fin, y por tanto, de un modo inteligible. Sin duda que, así entendido, no se trata de un precepto moral.

⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I-II, q. 1, a. 7 (2.ª objeción): «... secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi. Quod patet esse falsum».

⁴⁶ *Ibid.*, a. 7, ad. 2: «... diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quaeritur ratio summi boni».

⁴⁷ *Ibid.*, ad. 1, : «... illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus».

Tampoco parece que pueda ser un precepto del tipo que sea, porque en Santo Tomás, todo agente obra siempre, necesariamente, por un fin; de modo que no tendría sentido preceptuar que las acciones tengan fines.

Ahora bien, esto no casa con lo que dice Santo Tomás en el artículo de la Suma Teológica que ha servido a Grisez y a Finnis de punto de partida para la elaboración de su teoría:

«Y así, el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la razón del «bien», la cual es que el bien es lo que todos apetecen. Éste es, por tanto, el primer precepto de la ley, que el bien debe ser hecho y perseguido, y el mal evitado»⁴⁸.

El primer principio, dice Santo Tomás, que se funda sobre la razón del bien, la cual es «el bien es lo que todos apetecen», es el que dice que «el bien debe ser hecho y buscado o perseguido, y el mal evitado». Pero ese primer principio, dice Santo Tomás, es el primer precepto de la ley, «*primum praeceptum legis*», y así, es claro que se trata de un precepto moral.

Al comienzo mismo del «corpus» de este artículo, Santo Tomás identifica los primeros principios prácticos con los primeros preceptos de la ley natural:

«(...) los preceptos de la ley natural se relacionan con la razón de práctica del mismo modo que los primeros principios de la demostración se relacionan con la razón especulativa, pues en ambos casos se trata de ciertos principios evidentes (*per se nota*)»⁴⁹.

Según este pasaje, son los preceptos de la ley natural («*praecepta legis naturae*») los que, siendo principios inmediatamente evidentes («*per se nota*»), ocupan en la razón práctica el mismo lugar que los principios de la demostración, como el de no contradicción, tienen en la razón especulativa.

Si ello es así, entonces cae toda la distinción de Finnis entre principios prácticos pre-morales y principios morales fundados en aquellos; porque el

⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I-II, q. 94, a. 2, r.: «Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum».

⁴⁹ *Ibid.*, q. 1, a. 5, r.: «(...) praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota».

principio «hay que hacer el bien y evitar el mal» es el primer principio de la razón práctica, según Santo Tomás de Aquino, y, por tanto, no reconoce ningún principio de la razón práctica previo del cual deba o pueda derivarse de algún modo; y este primer principio es ya un precepto moral.

II.7. *La fundamentación teológica de la obligación moral no debe entenderse en clave voluntarista*

La tesis de Finnis en esta obra es que la Filosofía apenas puede saber de Dios, más allá de que existe, pero no puede prácticamente saber nada de la Naturaleza divina; al menos, en una medida suficiente como para poder arrojar luz sobre la vida moral del hombre⁵⁰.

Por otra parte, Finnis critica los intentos de fundar la obligación moral en la Voluntad del Creador. Para él, eso constituye una nueva instancia de la «falacia naturalista», al querer derivar un deber u obligación del mero hecho de que Dios haya querido algo.

«Semejante enfoque de la explicación de la obligación está conceptualmente mal dirigido, porque está basado en la reducción de la lógica de la razón práctica a una especie de mecánica, en la cual una fuerza mueve o supera a otra. Más aún, invita a preguntar: ¿Por qué debería yo obedecer a la voluntad de Dios? ¿Cómo puede la obligación surgir de lo que parece ser, después de todo, solamente un hecho más?»⁵¹.

Contra esto dice Santo Tomás:

«(...) hay que decir que la conciencia obliga no por su propia virtud, sino en virtud del precepto divino: porque la conciencia no dicta que algo debe ser por la razón de que a ella le parece, sino por esta razón: que ha sido mandado por Dios; de donde por accidente obliga en virtud del precepto divino, en cuanto dice que esto ha sido mandado por Dios, y por tanto, el

⁵⁰ Cfr., nota 17.

⁵¹ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., p. 342: «Such an approach to the explanation of obligation is conceptually misdirected, because based on a reduction of the logic of practical reason to a kind of mechanics, in which one force moves or overrides another. Moreover, it invites the questions: Why should I obey God's will? How can obligation arise from what seems, after all, to be just one more fact?»

dictamen de la conciencia obliga más que el precepto divino, en cuya virtud liga, como es evidente, si el mandato del rey no llega al pueblo sino mediante algún príncipe; si el príncipe dijese, esto ha sido mandado por el rey, aunque no fuese verdad, su dicho obligaría como precepto del rey, de modo que lo despreciasen merecerían la pena»⁵².

Entendemos que la única fundamentación última posible de la moralidad es el derecho absoluto que el Creador y Sumo Bien tiene a ser obedecido por sus creaturas racionales. No se trata, pues, de un mero hecho, como tampoco es, como ya dijimos, un mero hecho el ser de las cosas. No es tampoco un derecho divino que surja del hecho de que Dios ha querido o realizado libremente algo, sino que es un derecho fundado en el Ser de Dios como Bien Perfectísimo, y en el obrar de Dios como Creador y Gobernador, en tanto ese obrar divino está fundado en la Naturaleza misma de Dios, por la cual Él es absolutamente Perfecto y digno de ser amado, y tiene la capacidad de hacer existir a las creaturas racionales con una absoluta dependencia respecto de su Voluntad creadora, dependencia que lo constituye en Señor absoluto de todas ellas.

De este derecho de Dios brota el deber de las creaturas racionales de obedecer a Dios, y de este deber de esas creaturas brota el derecho que tienen a todo aquello sin lo cual no pueden obedecer a Dios, comenzando, obviamente, por la vida misma, derecho que debe respetar cada una de ellas en las demás⁵³.

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis*, lib. 2, d. 39, q. 3, a. 3, ad 3; <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>: «(...) dicendum, quod conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini: non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione, quia sibi videtur; sed hac ratione, quia a Deo praeceptum est; unde per accidens ex virtute divini praecepti obligat, inquantum dictat hoc ut praeceptum a Deo: et ideo dictamen conscientiae plus obligat quam praeceptum divinum, in cuius virtute ligat; sicut patet, si praeceptum regis non perveniret ad populum nisi mediante aliquo principe; si princeps diceret, hoc est praeceptum a rege, quamvis non esset verum; dictum suum obligaret ut praeceptum regis; ita quod contemptores mererentur poenam».

⁵³ Dice Grisez que «Sto. Tomás ni siquiera concibe la ley eterna como si fuera una imposición de la voluntad divina sobre la creación; y si la considerase de ese modo, tal imposición sólo afectaría al juicio humano por el principio práctico en virtud del cual la voluntad divina merece ser obedecida. Sin ese principio práctico, Dios sólo podría compeler el comportamiento, pero nunca dirigir la acción humana» (GRISEZ, G., «El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la q. 94 de la 1-11 de la *Suma Teológica* de Sto. Tomás», *op. cit.*, p. 322). Ahora bien, si «la voluntad divina merece ser obedecida» es un principio práctico, eso tiene que tener un fundamento en el mismo Ser de Dios, tal como este Ser divino es conocido por la razón especulativa. En efecto, es claro que no es el principio práctico humano el que confiere a Dios el derecho a ser obedecido.

El paso de lo descriptivo a lo normativo, entonces, no vemos que pueda hacerse sin recurrir al derecho del Creador, puesto que es lógico que las obligaciones respondan a los derechos, y no se puede hablar propiamente de un derecho de la naturaleza humana o del fin último, como tal, que pueda generar una obligación a la que esté sujeta la naturaleza humana.

Pero mediando el derecho del Creador, el pasaje de lo descriptivo a lo normativo se puede hacer, porque el derecho del Creador, fundado en la absoluta Perfección y Bondad divina, es objeto de una de esas proposiciones que son a la vez descriptivas y valorativas a las que ya hemos hecho referencia.

De hecho, en la definición tomista de la ley: «ordenación de la razón al bien común, promulgada por la autoridad competente», la autoridad es justamente el derecho que alguien tiene a ser obedecido. El cual, mirando a la máxima Autoridad, que es la divina, es el fundamento de todo otro derecho, y de toda obligación, y, por tanto, de toda norma.

Por supuesto que esta fundamentación última de la moral en el derecho de Dios a ser amado y obedecido por sus creaturas racionales no niega, para nada, el rol que tienen la naturaleza humana, el fin último del hombre, y la misma razón práctica en ello.

Solamente explica cómo toda esa ordenación de la naturaleza humana a su fin último, conocida por nosotros mediante los principios de la razón práctica, tiene para nosotros el carácter de una obligación moral.

Se puede objetar que alcanza con los actos intrínsecamente malos para fundamentar la obligación moral. Pero sin la autoridad divina que los prohíbe, lo único que puede deducirse de tales actos es que si se los realiza no se alcanza el fin último de la vida humana, y eso parece que sólo produciría una proposición del tipo de los «imperativos hipotéticos» kantianos: «Si quieres alcanzar el fin último, evita esto y aquello», lo cual no es la fórmula de una obligación moral.

Cambia el escenario si hay un imperativo categórico de tender al fin último. ¿Y qué otra cosa es el primer precepto de la razón práctica, «*bonum faciendum, malum vitandum*», si se parte de la base de la identidad entre «bien» y «fin» y se sobreentiende que todo fin particular sólo puede imponerse al hombre en la medida de su vinculación con el fin último, sin el cual no tiene a la postre sentido?

Ahora bien, en virtud de un antiquísimo razonamiento, si hay un fin, hay, a la postre, una inteligencia que ordena algo a ese fin. Y si la búsqueda de ese fin se nos impone como una obligación moral, es que dependemos de la Inteligencia que nos ha ordenado a nosotros mismos a ese fin. Eso explica el

carácter intimatorio que tiene para nosotros la voz de la conciencia, hasta el punto de llegar a hacernos sentir culpables y avergonzados por determinadas acciones u omisiones, lo cual no pensamos que se explique suficientemente (queremos decir, sin hacer desaparecer al mismo tiempo el hecho moral mismo, como en ciertas explicaciones psicoanalíticas, por ejemplo) por la sola conciencia de haber puesto en peligro nuestra consecución del fin último.

Y dado el carácter natural del hecho mismo de la conciencia moral, eso explicaría también el hecho de que la obligación moral pueda ser percibida sin percibir necesariamente al mismo tiempo, al menos en forma explícita y reflexiva, su origen divino.

En todo caso, dado que efectivamente, si Dios promulga la ley natural, la creatura racional queda por ese mismo hecho obligada a cumplirla, y eso, en virtud de la autoridad del Legislador divino, o sea, de su derecho a ser obedecido, todo otro fundamento de la obligación moral deberá ser dependiente de éste, e incompleto sin él.

Porque un mismo efecto no puede deberse formalmente a dos razones suficientes, ya que no serían suficientes, puesto que cada una necesitaría de la otra. Las causas que son materialmente muchas pueden ser formalmente una sola o bien porque son causas parciales y entre todas forman una única causa total, como cuando varios hombres tiran de un bote, o bien porque siendo todas causas totales, se subordinan unas a otras en su misma acción causal, como el bastón y la mano mueven la piedra, de donde se sigue que una es la primera y principal.

Sólo de este segundo modo, obviamente, se podría pensar la relación entre la autoridad divina y otras eventuales causas de la obligación moral, donde la primera y principal sería, evidentemente, la autoridad divina, y por ello, sin el recurso a esta última explicación, la obligación moral no quedaría suficientemente fundada en sede teórica (lo cual no quiere decir que no pueda ser captada y sentida en sede práctica).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BILLUART, C.R., *Summa Sancti Thomae*, t. II, Palmé, V. (ed.), París, s/f.
 FINNIS, J., «Natural Law and the «Is-Ought» Question: An Invitation to Professor Veatch», *The Catholic Lawyer*, vol. 4, 1981, pp. 266-277.
 FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011 (2.ª ed.).
 GEORGE, R. P., *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

- GRISEZ, G., «El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la q. 94 de la 1-11 de la *Suma Teológica* de Sto. Tomás», trad. Poole, D., *Persona y Derecho*, vol. 52, 2005, pp. 275-337.
- JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Lógica, II P., Reiser (ed.) q. 1, a. 4., t. I., citado por PALACIOS, L., en «Juan de Santo Tomás y la ciencia moral», *Revista de Estudios Políticos*, n. 17-18, 1944, p. 557, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2127324.pdf> (26/09/2020).
- LISSKA, A. J., *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, A., *El debate anglo-americano sobre la teoría tomista de la ley natural*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma, 2006.
- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir*, Desclée de Brouwer et Cie., Paris, 1948 (5.^a ed.), pp. 618-621.
- MASSINI, C.I., «Estudio preliminar» en FINNIS, John, *Estudios de teoría del derecho natural*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2017, pp. XXI-LXIII.
- MCINERNEY, R., «The Principles of Natural Law», *American Journal of Jurisprudence*, vol. 25, 1980, pp. 1-15.
- ORREGO, C., «John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la ley natural», *Acta Philosophica*, vol. 10, n. 1, pp. 73-92, 2001.
- PALACIOS, L., «Juan de Santo Tomás y la ciencia moral», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 17-18, 1944, p. 557, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2127324.pdf> (26/09/2020).
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae; Scriptum Super Sententiis; Quaestiones disputatae, De Potentia*; <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- VEATCH, H., «Natural Law and the «Is-Ought» Question», *The Catholic Lawyer*, vol. 4, 1981, pp. 251-265.

